Kants Auffassung vom Wesen des Christentums

quellenmäßig dargestellt und beurteilt.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt von

ACAD. LUGD. BAT. BIBL.

Otto Friedrich
aus Schildberg (Prov. Brandenburg).

Tag der mündlichen Prüfung: 15. Dezember 1908.

Borna-Leipzig
Buchdruckerei Robert Noske
1909.

97

Meiner lieben Frau

gewidmet.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

I. Worin sieht Kant das Wesen des Christentums?

A. Die Bedeutung des Kirchenglaubens für Kant 2

1. Die Bibel und ihre Auslegung.
2. Die Dogmen und ihre Deutung.
3. Der Kultus.

B. Der reine Religionsglaube 15

1. Die erlösungsbedürftige und -fähige Menschheit.
2. Die Erlösung und ihre Hindernisse.
3. Die Wirkung der Erlösung.
   a) Die wahre Kirche.
   b) Der wahre Gottesdienst.
   c) Die Vollendung des Gottesreiches.

II. Beurteilung.

A. Das Zutreffende in Kants Auffassung vom Wesen des Christentums 28

1. Kants ethisches Prinzip und das Christentum.
2. Die Wiedergeburt.
3. Das höchste Gut.

B. Die Schwächen der Kantischen Position 34

1. Die Rechtfertigung eine Folge der Heiligung.
2. Vernunft und Offenbarung.
3. Der Erlösungsgedanke des Christentums.
4. Die Vereinigung von Moral und Religion im Christentum.

Schluß 45

Literaturverzeichnis.

Bauch, Luther und Kant. 1904.

Chamberlain, H. St., Arische Weltanschauung. Bd. 1 der Kultur. Herausgegeben von C. Gurlitt.

Chamberlain, H. St., Kant, seine Persönlichkeit als Einführung in sein Werk. 1905.

Cohen, Begründung der Ethik.

Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie. 6. Aufl. 1908.

Fischer, Kuno, J. Kant. 2 Bde. 4. Aufl.

v. Hartmann, E., Das religiöse Bewußtsein der Menschheit im Stufengange seiner Entwicklung. 1882.

Hoffmann, A., Kant, ein Lebensbild nach Darstellungen seiner Zeitgenossen Jachmann, Borowski, Wasianski. 1902.

Jodl, Geschichte der Ethik.

Kaftan, Kant, der Philosoph des Protestantismus.

Kants kleine Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie. In Kirchmanns Philosophischer Bibliothek Bd. 47 I u. II.

Kants Schriften. In der Reclam-Ausgabe von Kehrbach, wo nicht anders bemerkt.

Koppelmann, Kant und die Grundlagen der christlichen Religion. 1890.

Lülmann, Das Bild des Christentums bei den großen deutschen Idealisten. 1901.

Mengel, Kants Begründung der Religion. 1899.

Paulsen, Fr., J. Kant, sein Leben und seine Lehre.

Paulsen, Fr., Kant, der Philosoph des Protestantismus.

Pünjer, Religionslehre Kants. 1874.

Runze, Religionsphilosophie. 1901.

Vorländer, Ausgabe der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Philosophische Bibliothek Bd. 45.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41549828_0033

Vorbemerkung.

Die Zahlen ohne nähere Angabe beziehen sich auf die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (Reclam-Ausgabe von Kehrbach).

Str. = Streit der Fakultäten.

P. V. = Kritik der praktischen Vernunft.

Worin sieht Kant das Wesen des Christentums?

Seine wahre Absicht, sagt Kant vom Stifter des Christentums, ist keine andere gewesen, als einen „reinen Religionsglauben, über welchen es keine streitenden Meinungen geben kann, einzuführen" (141). Die reine moralische Herzensgesinnung machte er zur obersten, unnachläßlichen Bedingung seiner Religion, die deshalb für alle Welt faßlich und ohne allen Aufwand von Gelehrsamkeit überzeugend sein muß, weil in der moralischen Idee selbst schon ein hinreichender Grund zu ihrer Annahme liegt (170, 175). Aber „ein schlimmer Hang der menschlichen Natur" zur Schwärmerei, zum Aberglauben und zur Rechtgläubigkeit führte zu einer Entwicklung, die nicht im Sinne „des Lehrers des Evangeliums" gelegen war, und machte einen „despotisch gebietenden" Kirchen- und Geschichtsglauben „zum Fundament einer allgemeinen Weltreligion" (141 f.).

A. Die Bedeutung des Kirchenglaubens für Kant.

Die sichtbare Kirche hat mit ihren Feierlichkeiten, Glaubenserkenntnissen und Vorschriften ihren ersten Grund in der Schwäche der menschlichen Natur, die sich an dem

reinen Religionsglauben und einem moralisch guten Lebenswandel als dem einzigen und wahren Gottesdienst nicht genügen läßt. Der Mensch will ein mehreres tun, er sieht den Gottesdienst nicht in der Pflichterfüllung gegen sich und seine Nebenmenschen, sondern gegen Gott selbst; er will Gott einen Dienst erweisen, ihn ehren, ihm gefallen. Er schuf sich zu diesem Zwecke eine statutarische Religion, die er aus einer Offenbarung ableitete und als historischen Glauben durch eine heilige Tradition fortpflanzte (107, 109, 111).

Diese statutarische Gesetzgebung ist eine zufällige; sie ist nicht an jeden gekommen und kann nicht an jeden kommen, deshalb ist sie auch nicht allgemein verbindlich; sie kann nur als Mittel angesehen werden, die „reine moralische Gesetzgebung, durch die der Wille Gottes ursprünglich in unser Herz geschrieben ist", zu befördern und auszubreiten; sie ist ein „Vehikel zur Introduktion" der letzteren (113). Wir müssen uns mit diesem menschlichen Bedürfnis als einer Tatsache abfinden, und wenn wir auch die Kirchen- und Glaubensgesetze nicht als göttliche, unveränderlich geltende ansehen können, so würde es doch „Eigendünkel sein, schlechtweg zu leugnen, daß die Art, wie eine Kirche angeordnet ist, nicht vielleicht auch eine besondere göttliche Anordnung sein könne" (111). Seinen Halt und seine Achtung in den Augen der Menschen erhält dieser Kirchenglaube durch ein heiliges Buch, das, wie die Geschichte lehrt, allen Staatsrevolutionen standgehalten und den in ihm überlieferten Glauben gerettet hat.

1. Die Bibel und ihre Auslegung.

Die Schrift ist als Glaubensnorm für das gottesdienstliche und religiöse Leben ebenso notwendig wie das

preußische Landrecht für den Juristen und die Medizinalordnung für den Mediziner (Str. d. F. 36 u. 37); ohne die Bibel würde schwerlich eine Religionsgesellschaft zustande gekommen sein, noch könnte sie sich auf die Dauer ohne sie halten (142).

Die Quelle der christlichen Glaubenslehre ist das Neue Testament (168). Von diesem Kanon sind die symbolischen Bücher gänzlich zu trennen, die nur „zum faßlicheren Gebrauch" und zur Einführung in die Schrift als „ein Organon ohne jede Autorität" angesehen werden dürfen (Str. 37).

Das Alte Testament hat nur im Anfang der Ausbreitung der christlichen Lehre eine Rolle gespielt und wurde von den ersten Stiftern der Gemeinden, um dem Christentum leichter Eingang zu verschaffen, als göttliche Offenbarung angenommen (178; Str. 54).

Trotz der Möglichkeit des Irrtums, die allem „Geschichts- und Erscheinungsglauben" anhaftet (203), hat die Bibel ihre Beglaubigung in der Wirkung auf das Herz und die Moralität der Menschen, welcher Wirkung sich niemand entziehen kann. Die Göttlichkeit ihres Inhaltes entschädigt die Vernunft hinreichend wegen der Menschlichkeit ihrer Geschichtserzählung, und sie kann deshalb, „gleich als ob sie eine göttliche Offenbarung wäre", den Anspruch erheben, der Religion als ihr Leitmittel untergelegt zu werden (Str. 85). Wer aber von einer Inspiration ihrer Verfasser redet, um den Buchstaben, das Statutarische, das Unwesentliche, die Satzungen der Bibel zu rechtfertigen, wird „das Zutrauen zu ihrem moralischen Werte eher schwächen als stärken" (Str. 84).

Was die Auslegung der Bibel anbetrifft, so kann, da sie die Moralität zu ihrer Endabsicht hat, für die Zwecke der Auslegung nur die moralische Anlage in uns

in Betracht kommen, die „Grundlage und zugleich Auslegerin aller Religion“ (130, 116 Anm.). Denn Gott selbst spricht durch unsere moralische praktische Vernunft zu uns eine Sprache, die wir allein verstehen können; er selbst ist der untrügliche, allgemein verständliche Ausleger seines Wortes (Str. 88), dessen Göttlichkeit nur durch rein moralische Begriffe erkannt werden kann (Str. 66, 69). Alle theologische Schriftgelehrsamkeit, alle historische Erkenntnis der Bibel gehört unter die Adiaphora, mit denen es jeder halten kann, wie er es für sich erbaulich findet (45 Anm., 121), da sie für uns keinen moralischen Wert haben. Die Deutung der Schrift nach ihrem moralischen Geiste ist daher aller theologischen, buchstäblichen und doktrinalen Auslegung vorzuziehen (116), selbst dann, wenn der Verfasser mit seinen Worten einen anderen Sinn verbunden hat, auf den es uns heute aber nicht mehr ankommen kann.

Eine solche dem Geist entsprechende und deshalb allgemein verständliche Auslegung, die „mit dem Heiligsten, was die Vernunft lehrt, in Harmonie steht“ (88), ist nicht bloß erlaubt, sie ist vielmehr Pflicht, besonders, wenn die Schriftstelle mit den Grundsätzen unserer Vernunft in Widerspruch steht, wie es z. B. der Fall ist mit des Paulus Lehre von der Gnadenwahl, mit der Dreieinigkeitslehre, der Auferstehungs- und Himmelfahrtsgeschichte, welche für uns nur einen praktischen Sinn erhalten, wenn wir sie zu unserer moralischen Bestimmung in Beziehung setzen, rein theoretisch genommen aber alle Vernunft übersteigen (Str. 55 f.).

Richtig ausgelegt ist die Bibel ein unentbehrliches, für unabsehliche Zeiten taugliches Leitmittel der öffentlichen Religionsunterweisung (Str. 26). Es ist daher „das vernünftigste, das Buch, das einmal da ist, auch ferner-

hin beizubehalten und gegen mutwillige und unnütze Angriffe zu schützen" (142 f.).

Freilich kann niemand zum Glauben an den geschichtlichen Inhalt der Bibel verpflichtet werden, weil dieser mit der Seligkeit nichts zu tun hat, und weil der Glaube überhaupt keinen Zwang verträgt. Andrerseits ist das Verhalten der „Theophilanthropen, Mystiker und Kraftgenies", welche der Bibel jetzt schon entwachsen zu sein wähnen, zurückzuweisen (Str. 85). „Das große Stiftungs- und Leitungsmittel der bürgerlichen Ordnung und Ruhe" darf jetzt noch nicht vernachlässigt werden. Es ist aber anzunehmen, daß die moralische Anlage in uns bei weiterem Fortschritt aller empirischen Bestimmungsgründe, aller historischen Statuten und Observanzen des Kirchenglaubens und seiner Grundlage der Bibel allmählich entbehren lernt und „der Embryo die schützende Hülle von sich wirft, wenn er an das Tageslicht tritt". „Wenn er ein Mann wird, legt er ab, was kindisch ist, damit die reine Vernunftreligion herrsche und Gott sei alles in allem" (130).

Wie bei der Beurteilung der Bibel, so macht Kant auch in der Wertung der Dogmen und des Kultus seine höhere geistige Auffassung geltend.

2. Die Dogmen und ihre Deutung.

Die Wurzeln der Dogmen sind moralisch wertvoll, sie hängen mit dem „moralischen Instinkt" der Vernunft zusammen.

Der Inhalt alles Glaubens, sowohl des kirchlichen wie des moralischen, ist die Erlösung des Menschen vom Bösen. Auch die Dogmen zielen auf diesen Kernpunkt des Glaubens ab und sind ohne diese Beziehung bedeutungslos.

a) Der spezifische Unterschied von gut und böse, dem Reiche des Lichts und der Finsternis, die „gänzliche Ungleichwertigkeit der Grundsätze“ beider Reiche haben die kirchliche Vorstellung von Himmel und Hölle geschaffen, die Kant eine philosophisch richtige und erhabene nennt (60 Anm.).

b) Der Versuch der Menschheit, sich über das Böse zu erheben, ihm siegreich zu widerstehen, kommt in dem Dogma von der jungfräulichen Geburt zum Ausdruck, das auf die Idee eines mit keinen Fehlern behafteten Kindes zurückzuführen und als Symbol der um das Gute ringenden Menschheit anzusehen ist (84 Anm.).

c) Das große moralische Weltgeheimnis, die Erlösung des Menschen vom Bösen, wird zusammengefaßt in der klassischen Formel des Kirchenglaubens, in dem Dogma von der Trinität, das als theoretische Formel zwar keinen buchstäblichen Glauben beanspruchen kann, das aber geeignet ist, den christlichen Glauben von anderen aus historischen Quellen stammenden Glaubensarten vorteilhaft zu unterscheiden (160).

In diesem Dogma kommt das Postulat der Vernunft, die moralische Weltordnung zum reinsten Ausdruck, indem das Oberhaupt des Menschengeschlechts nach seinen drei moralischen Qualitäten gedacht wird: Gott als heiliger Gesetzgeber, als gütiger Regierer, als gerechter Richter.

Diese Idee hat aber nur praktische Bedeutung und Gewißheit für uns und verliert allen Inhalt, bleibt ein undurchdringliches Geheimnis, wenn sie Gott vorstellen soll, wie er an sich ist (154).

Dieses Dogma veranschaulicht das moralische Verhalten Gottes, seine Liebe zum Menschengeschlecht. Er will die Menschen, seine Geschöpfe, erlösen und heiligen, will sie zu Bürgern seines Reiches machen.

Der Erlösungsglaube, der sich in diesem Dogma kristallisiert und in das Wesen Gottes einzudringen sucht, um aus ihm die Erlösung begreiflich zu machen, stößt auf die theoretisch unauflöslichen Geheimnisse der Berufung, Genugtuung, Erwählung.

α) Gott hat die Welt und die Menschen geschaffen, er ist ihr Gesetzgeber. Wie läßt sich mit dem Begriffe des Geschöpfes, das dem Prinzip der Kausalität und Notwendigkeit untersteht, die Freiheit, die moralische Selbstbestimmung vereinigen, die doch erforderlich ist, wenn wir Bürger in Gottes Reich werden wollen?

Die Bürgerschaft im Gottesstaat kann nicht von unsrer Natur abhängen; sie muß daher durch eine nach Gesetzen der Freiheit mögliche Nötigung, d. h. eine Berufung bedingt sein.

Begrifflich läßt sich freilich das Geheimnis der Berufung nicht deutlich machen; nur der praktische religiöse Glaube hat von ihr eine Gewißheit.

β) Gott als gütiger Regierer will die Menschheit erlösen. Zur Erlösung ist der Mensch wegen seiner Verderbtheit und Schwäche nicht fähig; er kann der göttlichen Heiligkeit aus eigener Kraft keine Genugtuung leisten; er muß durch Gottes Güte, durch seinen Sohn, der die Genugtuung leistet, also durch fremdes Verdienst erlöst werden. Diese geschenkte Erlösung steht mit der Spontaneität des menschlichen Willens, die bei aller Moralität Voraussetzung ist, in Widerspruch. Dieser Widerspruch zwischen göttlicher Gnade und menschlicher Pflicht läßt sich nur unter dem moralischen Gesichtspunkte lösen. Dann ist er nur ein scheinbarer.

Der Sohn Gottes ist das Urbild der Menschheit, die Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit. Der Glaube an dieses Urbild, an diesen Gottessohn und

seine Genugtuung fällt zusammen mit dem Glauben an uns selbst, an unsere moralische Bestimmung und Norm, wie sie in jedes Menschenherz ohne alle geschichtliche Offenbarung geschrieben ist, und ist „einerlei mit dem Prinzip eines Gott wohlgefälligen Lebenswandels“ (127).

γ) Gott als gerechter Richter kann auf die gute Gesinnung als Bedingung der Seligkeit nicht verzichten. Der Mensch ist wegen der natürlichen Beschaffenheit seines Willens zu dieser guten Gesinnung von selbst unfähig. Der Ratschluß, die Wahl Gottes gewährt sie, und zwar gewährt sie jene Bedingung zur Seligkeit den einen, versagt sie den andern; Gott hat die einen ohne alles Verdienst zur Seligkeit, die andern zur Verdammnis erwählt. Wie kann diese grundlose Wahl mit der Gerechtigkeit Gottes zusammen bestehen, die nach Verdienst und Würdigkeit richtet?

Es ist ein vergebliches Bemühen des menschlichen Verstandes, diese Mysterien und verborgenen Gründe der moralischen Welt, das Handeln Gottes zu durchdringen, weil seine Natur dazu unfähig ist.

Was wir in praktischer Beziehung brauchen, ist uns durch Vernunft und Schrift offenbart, auch die moralische Freiheit. Sie ist zwar auch unerforschlich, aber trotzdem kein Geheimnis für uns. Wir können durch sie das moralische Wohlgefallen Gottes erringen und zur höchsten Stufe der Vollkommenheit, der Liebe zum moralischen Gesetze gelangen, wohin uns „der Seligmacher“, der heilige Geist, der in alle Wahrheit leitet, führen will (154 ff., 158 A.).

Es ist das Verdienst der christlichen Lehre, das Mysterium der göttlichen Weltregierung der Menschheit als Religionsideen begreiflich gemacht, offenbart zu haben (157). Alle Offenbarungslehre aber, worauf eine Kirche

gegründet wird, kann nicht als das oberste Prinzip, sondern nur als ein Mittel, freilich ein höchst schätzbares, angesehen werden, dem reinen Religionsglauben Eingang und Geltung, selbst bei den Unwissenden, zu verschaffen (177). Alle Glaubenssätze aber, welche zu unserer moralischen Vollkommnung nicht beitragen, sind ohne praktische Bedeutung für uns, wie die Annahme eines übernatürlich erzeugten Menschen (Jesus). Das Urbild des Sohnes Gottes liegt in unserer Vernunft. Sein bloßes Dasein ist das größte Wunder und übernatürlichen Ursprungs. Deshalb brauchen wir kein zweites Wunder anzunehmen, um dieses Urbild in einem besonderen Menschen hypostasiert vorzustellen. Ein übernatürlich erzeugter Mensch kann uns in praktischer Beziehung nichts nützen, weil wir ihm das Urbild unserer eigenen Vernunft unterlegen. Die erlösende Kraft Jesu liegt lediglich in seinem guten Willen, der die Treue bis zum Tode hielt.

Meine eigene Erlösung und Wiedergeburt kann nicht unabhängig von mir und meiner Gesinnung gedacht werden. Kein Vorgang, kein Wunder der Welt kann die Macht des bösen Prinzips in mir brechen, wenn ich nicht das göttliche Gesetz in meinen Willen aufnehme. Aller Wunderglaube liegt außerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

Deshalb sind auch alle theistischen und dämonischen Wunder abzuweisen (65, 92). Es „verrät einen sträflichen Grad moralischen Unglaubens", die Vorschriften der Pflicht noch durch Wunder beglaubigt sehen zu wollen (89). Die Wunder sind für unser praktisches Verhalten schädlich und für unsere theoretische Erkenntnis ohne Belang, weil sie unsere Kenntnis der übersinnlichen Dinge nicht erweitern können (154).

Ebenso verhängnisvoll wirken Lehrsätze über endliche

und ewige Höllenstrafen, über selige und unselige Ewigkeit. Es sind „Kinderfragen", wenn sie das theoretische Erkennen in Anspruch nehmen. Durch Formeln und Bekenntnisse, Reue und Selbstpeinigung will sich der Mensch Hoffnung machen, die Schlußrechnung zu seinem Vorteile abzuschließen. Er schläfert sein Gewissen ein und vergißt es, Gott, der einen Rechtsanspruch an ihn hat, noch bei Lebzeiten wohlgefällig zu sein (81 A.).

3. Der Kultus.

Das Ziel der Menschheit ist das moralische Gottesreich. Die Idee dieses Reiches kommt in der sichtbaren Kirche zum Ausdruck, wenn auch nur unvollkommen.

Die Kirche mit ihrem Kultus hat die Aufgabe, „unsere Aufmerksamkeit auf den wahren Gottesdienst, den Dienst der Herzen zu erwecken und zu unterhalten" (210). Als bloßes Mittel zur Belebung unserer moralischen Gesinnung ist daher der Kultus an sich moralisch indifferent; er darf niemals als Selbstzweck, als eine Handlung angesehen werden, mit der wir auf Gott gleichsam zaubernd einwirken, sein Wohlgefallen, seine Gunst und die Erfüllung unserer Wünsche erringen können (56, 192, 209). Ein Glaube, der zum „Schleichwege der Förmlichkeiten, Observanzen und Gnadenmittel" seine Zuflucht nimmt, eine Frömmigkeit, die sich moralisch passiv verhält, in „beständiger Ängstlichkeit sich nach einem übernatürlichen Beistande umsieht" und alles vom Bitten und Wünschen erwartet, ist ein Wahnglaube und Afterdienst Gottes und hat mit der „inneren Beschaffenheit des christlichen Glaubens", der auf der sittlichen Tat ruht, nichts zu tun (200, 211). Als Hilfsmittel aber, den moralischen Vernunftgesetzen zum Durchbruch zu ver-

helfen, sind die Kultushandlungen nicht zu unterschätzen, denn wie der Mann ohne Kleid, so ist die Religion ohne eine Kirche und ihre Förmlichkeiten nicht gut verwahrt (Str. 71). Deshalb sind von altersher besonders das Privatgebet, das Kirchengehen, die Taufe und das Abendmahl „als gute sinnliche Mittel befunden worden" (210). An und für sich haben sie keine Beziehung auf das Wohlgefallen Gottes und die Befriedigung unserer Wünsche (213), sondern sie sollen nur dazu dienen, das sittlich Gute zu befördern. Für unsere eigene Person kommt in dieser Beziehung das Privatgebet in Betracht. Geht es über seinen eigentlichen Zweck hinaus und wird es als Gnadenmittel, als Beeinflussung Gottes gedacht, so ist es abergläubischer Wahn. Es hat nur Sinn, wenn es als die herzliche Sehnsucht nach einem Gott wohlgefälligen Lebenswandel „ohne Unterlaß" bei allen unseren Handlungen sich Luft macht. Den wahren Geist des Gebets atmet das Vaterunser, das nur den Vorsatz zu einem guten Lebenswandel und zur Mitgliedschaft im Reiche Gottes enthält. Denn solches Gebet kann Erhörung finden, also im Glauben geschehen, weil es, „wenn es ernstlich ist, d. h. wenn der Mensch tätig ist, seine Erfüllung, ein Gott wohlgefälliger Mensch zu sein, selbst hervorbringt" (213 A.). Diesen Geist des Gebets können Buchstaben, Worte und Formeln nicht ersetzen, auf die eine geläuterte und gehobene moralische Gesinnung mit der Zeit ganz verzichten kann (215).

Eine größere Bedeutung als das Privatgebet hat das öffentliche Gebet, das als ethische Feierlichkeit der ganzen Gemeinde dem Wunsche nach Herbeiführung des Reiches Gottes Ausdruck gibt und die moralischen Triebfedern auch des einzelnen bis zur sittlichen Begeisterung in Bewegung setzen kann.

Der äußeren Ausbreitung des sittlich Guten dient das Kirchengehen. Es ist die sinnliche Darstellung der Gemeinschaft der Gläubigen. Recht betrieben ist der Kirchenbesuch für den einzelnen ein Mittel, „gleichsam einen neuen Menschen als einen Tempel Gottes zu erbauen", und deshalb im Interesse der Gesamtheit für jeden Pflicht (216). Es kann sich aber beim Kirchenbesuch und bei der Predigt nur darum handeln, die natürliche moralische Anlage aus den Herzen der Zuhörer heraus zu entwickeln, jede unmittelbare Beziehung auf Gott selbst aber, als geschähe ihm ein Gefallen damit und als habe er mit der bloßen „Zelebrierung dieser Feierlichkeit besondere Gnaden verbunden", ist religiöser Wahn und Lippendienst, der zu einer mechanischen, pharisäischen und katholischen Gottesverehrung führt und den wahren Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit verfälscht (186, 217, Str. 90).

Dasselbe gilt von der Taufe und dem Abendmahl. Beides sind „vielbedeutende Feierlichkeiten", welche zur Aufnahme und Heranbildung zum Reiche Gottes und zur Erhaltung einer „weltbürgerlichen moralischen Gemeinschaft" dienen; aber beides sind eben nur kirchliche Handlungen, keine Gnadenmittel, welche die Anwendung der eigenen Kräfte des Menschen in der Betätigung seiner Pflichten überflüssig machen und ersetzen könnten (218 ff.).

An den Früchten soll jeder sich selbst und die anderen erkennen, lehrt der „Lehrer des Evangeliums". Nicht darum handelt es sich, die göttlichen Gebote in einer „sich leidend verhaltenden" Frömmigkeit zu verehren, sondern den Willen des himmlischen Vaters zu tun. Keine „Musik der Seufzer und sehnsüchtigen Wünsche" vermag das moralische Gebäude der Menschheit aufzurichten. Deshalb ist es nicht recht, „den Weg von der

Begnadigung zur Tugend, sondern vielmehr von der Tugend zur Begnadigung zu nehmen". Wir können nur Diener Gottes, nicht seine Günstlinge sein (217 ff.).

Aus dem Gesagten erhellt, daß der Kirchenglaube mit seiner Bibelauslegung, seinen Dogmen und seinem Kultus nur so weit Geltung haben kann, als er der unsichtbaren Kirche, dem moralischen Gottesreiche dient und mit seinem Prinzip übereinstimmt. Das Wesen des Christentums kann in ihm nicht rein und ungetrübt zur Darstellung kommen, weil er seiner empirischen Bestimmungsgründe, der Statuten und Observanzen nicht entbehren kann und sich nur in allmählicher Annäherung an „das Schema eines unsichtbaren Reiches Gottes auf Erden" entwickelt (86 A.).

In dieser Entwicklung des kirchlichen Christentums, das oftmals ein recht unerfreuliches Bild bietet, erscheint Kant seine Zeit noch im besten Lichte (142), weil man wieder angefangen hat, „den Keim des wahren Religionsglaubens" zur Entfaltung zu bringen, dem Geist Christi Raum zu verschaffen und auf alle „übernatürlichen Erfahrungen und schwärmerischen Gefühle", auf den seelenlosen Orthodoxismus und den vernunfttötenden Mystizismus zu verzichten (Str. 78 f.).

Der Kirchenglaube nimmt seinen Ausgangspunkt vom historischen Offenbarungsglauben. Alles historisch Gegebene aber hat keinen absoluten Wert, es ist ein untergeordnetes Prinzip, es hat keine bindende, keine erlösende Kraft. Von einem Tibetaner, der durch „ein Gebetsrad seine Wünsche an die himmlische Behörde bringt" bis zum europäischen Prälaten, vom Fetischdiener bis zum „sublimierten Puritaner ist zwar ein mächtiger Abstand in der Manier, aber nicht im Prinzip zu glauben" (190).

Die wahre Absicht Jesu, das Wesen des Christen-

tums, sein über den statutarischen Glauben und alle Idololatrie erhabenes Prinzip können wir nur im moralischen Vernunftglauben suchen; er ist der einzige, der Seelen bessern kann".

B. Der reine Religionsglaube.

Jesus ist freilich nicht Stifter der Vernunftreligion. Denn diese ist in aller Menschen Herz geschrieben und hat keinen willkürlichen Ursprung und keine Entwicklung; sie ist unveränderlich, für alle Menschen und Zeiten ein und dieselbe (170, 133).

Aber Jesus ist der Stifter der ersten wahren Kirche. Die Anlehnung an die Geschichte des Judentums und den alten Kultus, den er bestehen ließ, diente bei ihm und den ersten Gründern der Gemeinden nur als Mittel zum Zweck; es war eine Rücksichtnahme auf die Vorurteile der Zeit, die mit „statutarischen Glaubenssätzen angefüllt war" und für die Vernunftreligion erst empfänglich gemacht werden mußte (171 f., 180).

Aber es war ein ganz neues Prinzip, auf das das Christentum gegründet war, das deshalb eine gänzliche Revolution in Glaubenssachen bewirkte. Sein Zusammenhang mit dem Judentum ist ein durchaus äußerlicher und muß es sein, weil beider Grundsätze sich widersprechen (137). Die jüdische Theokratie hielt „die Gemüter ihrer Untertanen auf die Güter dieser Welt als Triebfeder gestimmt und regierte sie durch Zeremonien, Gebräuche und bürgerliche Zwangsgesetze", ohne Rücksicht auf die innere moralische Gesinnung (83). Das Judentum ist weniger als Religionsgesellschaft, in der der eigentliche Religionsglaube eine Stätte hat, denn als politisches Gemeinwesen, als weltlicher Staat mit statutarischen Ge-

setzen aufzufassen, worauf es auch von vornherein angelegt war (134—137).

Aus diesem Grunde konnte die jüdische Kirche dem Reiche der Finsternis keinen wesentlichen Abbruch tun; das böse Prinzip, „der Fürst dieser Welt" konnte in seiner Gewalt über die Herzen der Menschen nicht gebrochen werden. Das war erst möglich, als Jesus dem gutem Prinzip eine Freistatt eröffnete, zu dem jeder seine Zuflucht nehmen kann, der sich jenem nicht unterwerfen will (87). Die Religion Jesu ist moralischer Glaube an das Gute, sie lebt unabhängig von allem historischen Glauben nur in der Gesinnung des Reiches Gottes und vermag deshalb die Menschen zu erlösen. Hierin liegt ihre Bedeutung und ihr Wesen beschlossen.

1. Die erlösungsbedürftige und -fähige Menschheit.

Die ursprüngliche Anlage des Menschen war eine durchaus gute, er hatte ursprünglich „in Verfolgung seiner Pflicht heilige Maximen" (48). Woher das Böse gekommen ist, ist für uns unbegreiflich; es kann aber nur aus dem moralisch Bösen, nicht aus den bloßen Schranken der menschlichen Natur entsprungen sein (45). Es ist zwar dem Menschen angeboren, so daß er radikal böse ist, aber nur in dem Sinne, daß der Mensch selbst der Urheber seines guten oder bösen Charakters ist. Es kann nach Kant nur in einer vorgeschichtlichen, intelligiblen Tat des Menschen, in seiner Freiheit begründet sein, denn sonst könnte es dem Menschen nicht als Schuld angerechnet werden und das Verantwortlichkeitsgefühl ließe sich nicht erklären (20). Die ursprüngliche Reinheit der Maximen muß und kann wiederhergestellt werden, das ist die Aufgabe und das Ziel des einzelnen wie des

Menschengeschlechts. Wie aber das Böse ein Akt der freien Willkür des Menschen, so ist auch das Gute sein Werk. „Was der Mensch im moralischen Sinne ist oder werden soll, gut oder böse, dazu muß er sich selbst machen" (46). „Wie es freilich möglich ist, daß der von Natur sündige Mensch sich selbst zum guten Menschen mache, das übersteigt alle unsere Begriffe"; denn die gute wie die böse Tat wurzeln in der intelligiblen Welt, dem Reiche der Freiheit. Weil wir es aber sollen, so müssen wir es auch können, „sollte auch das, was wir tun können, für sich allein unzureichend sein und wir uns durch unser Tun nur für einen höheren Beistand würdig und empfänglich machen" (47).

Den Ansporn und den Weg zum Besserwerden zeigt uns das schlechthin gebietende moralische Gesetz in unserem Innern. Wäre dieses nicht in uns gegeben, „wir würden es durch keine Vernunft herausklügeln oder der Willkür vorschwatzen" können (25 A.). Dieses moralische Vermögen ist zwar ein *übersinnliches*, für unseren Verstand, was seinen Ursprung betrifft, unerklärliches, aber deshalb *kein übernatürliches*, das nicht in unserer Macht stände, nicht unsere Tat wäre und unsere Willensentscheidung ausschlösse (Str. 78).

Mit dem Sittengesetz lebt in uns die Möglichkeit zum Guten; wir sind radikal, aber nicht absolut böse und können, wenn wir das Sittengesetz zur obersten Maxime unseres Willens erheben, alle anderen Triebfedern zurückdrängen und zur Wiedergeburt, der Voraussetzung der Erlösung, gelangen. Eine wesentliche Hilfe zur Erreichung unseres Zieles gewährt uns „die personifizierte Idee des guten Prinzips", die Idee der Menschheit nach ihrer sittlichen Vollkommenheit, der sie als ihrem letzten Zwecke zustrebt.

Dieses Urbild der sittlichen Gesinnung ist vom Himmel in unsere Seele gesenkt; der Mensch kann nicht sein Urheber sein; es geht „vom Wesen Gottes aus, es ist nicht geschaffen, sondern von Ewigkeit her in ihm".

Es ist der moralische Weltgrund und Weltzweck, die Idee der Menschheit als ideales Individuum, als der eingeborene Sohn Gottes vorgestellt. In ihm hat Gott die Welt geliebt und sich zu menschlicher Gestalt erniedrigt, und nur in ihm und durch Annahme seiner Gesinnung können wir hoffen, Kinder Gottes zu werden (61).

Der Glaube an dieses moralische Ideal ist von rein praktischer Bedeutung. Der Sohn Gottes hat erlösende Kraft nur als moralisches Vorbild, nicht als übernatürlich erzeugter heiliger Mensch und Wundertäter. Denn der zwingende Grund des Glaubens an ihn ist nicht in den übernatürlichen Eigenschaften, die von ihm berichtet werden, sondern in unserer Vernunft selbst begründet.

Wir tragen das Urbild des göttlich gesinnten Menschen in unserer Seele. Sein Vorhandensein ist schon so unbegreiflich, daß wir nicht nötig haben, diese „Idee außer ihrem übernatürlichen Ursprunge" in einem Heiligen zu personifizieren. Geschieht dies aber — und „eine Erfahrung muß möglich sein, in der das Beispiel von einem solchen Menschen gegeben werde" —, so muß er denselben natürlichen und sittlichen Bedingungen unterworfen sein wie wir, weil er sonst unser Vorbild nicht sein könnte, die Nachfolge unmöglich und der praktische Glaube an ihn gegenstandslos sein würde (65).

Ob als Idee oder als Individuum vorgestellt, so behält doch das moralische Ideal bindende Geltung für uns; es zeigt uns das Ziel, das uns Erlösung vom Übel verheißt.

2. Die Erlösung und ihre Hindernisse.

Da unser Wille radikal böse ist, so können wir den Kampf mit dem bösen Prinzip nur zu einem guten Ende führen, wenn unsere Gesinnung, dieses übersinnliche Prinzip, das unserem Handeln (als Erscheinung) zugrunde liegt (73), in ihrem Kern sich wandelt, der Wille in seiner Grundrichtung verändert wird. Das geschieht „auf dem subjektiven Grunde des Gebrauches der Freiheit" (19) und ist eine Tat unseres intelligiblen Charakters. Es ist keine allmähliche Besserung, keine Reform, sondern eine Revolution, eine völlige Umwandlung des Willens, der keine andere Maxime als das Sittengesetz in Übereinstimmung mit dem Gesetze der Freiheit duldet, eine Wiedergeburt, deren Zustandekommen wir zwar nicht erklären können, deren Notwendigkeit wir aber fühlen, wenn wir nicht bloß ein gesetzlich, sondern moralisch guter, gottwohlgefälliger, d. h. tugendhafter Mensch nach unserem intelligiblen Charakter werden wollen (49).

Die Wiedergeburt ist der Anfang der Erlösung, der erste Schritt auf dem Wege der Besserung; aber der Anfang ist noch nicht das Ende, noch nicht die vollkommene Erlösung. Da wir es mit einem heiligen und gerechten Gott zu tun haben, so entsteht für den Glauben die Schwierigkeit, wie wir mit dem Mangel, der unserer Handlungsweise in der Zeit anhaftet (69), mit unserer unbeständigen und rückfälligen Gesinnung und der alten Schuld unseres früheren Lebenswandels vor Gott bestehen sollen (68).

a) Das Ideal des Sohnes Gottes ist unser Ziel, das wir erreichen sollen. Wir können dieses Ideal der Heiligkeit aber nur in unendlicher Annäherung erreichen (P. V. 39). Die heilige Gesinnung, die lautere Maxime

vertritt „die Stelle der Totalität dieser Reihe eines ins unendliche gehenden Progressus", und der Herzenskündiger sieht unseren Fortschritt zum Bessern als ein vollendetes Ganze an (69).

b) Ist dieser Fortschritt ein beharrlicher, so ist unsere Erlösung gewährleistet. Bei der menschlichen Unvollkommenheit treten jedoch Rückfälle zum Bösen ein. Wollen wir infolge neuer Fehltritte nicht irre werden und das Ziel der Glückseligkeit, den Frieden mit Gott, nicht aus den Augen verlieren, so haben wir kein anderes Mittel als das beständige Trachten nach dem Reiche Gottes. Dem beharrlichen Streben nach dem Guten wohnt eine Kraft inne, die sich mit jedem Fortschritt auf der guten Bahn vergrößert; wenn nur unsere Gesinnung von Grund aus gebessert und in einem guten Lebenswandel sichtbar wird (70), dann eröffnet uns der gute Geist, der uns regiert, „der Tröster", den Blick in eine selige Ewigkeit; er hält uns die Treue, wenn wir sie halten.

c) Wie aber soll die alte Sündenschuld abgetragen werden, die wir vor der Wiedergeburt auf uns geladen haben und die mit der Wiedergeburt noch nicht getilgt ist, da der Mensch wohl seine Gesinnung ändern, aber nichts über seine Pflicht tun, auch auf keinen anderen die Schuld übertragen kann? Diese Schuld stellt unsere Erlösung in Frage.

Kant löst diese Schwierigkeit durch die Genugtuung, welche der neue in der Gesinnung des Sohnes Gottes lebende Mensch für den alten, strafwürdigen Menschen leistet (75). Unsere Schuld ist die allerpersönlichste und kann auf einen Unschuldigen nicht übertragen werden, die Strafe müssen wir selbst erleiden. Der neue Mensch ist es, der als Stellvertreter die Sünden-

schuld des alten Adam trägt, indem er die lange Reihe von Übeln auf sich nimmt, die mit dem Absterben des alten Menschen, mit der Kreuzigung des Fleisches notwendig verbunden sind und von Rechts wegen dem alten Menschen als Strafe gebührten. So wird der höchsten Gerechtigkeit Genüge geleistet. Wenn wir diese Idee der leidenden guten Gesinnung personifizieren, so trägt der Sohn Gottes als Stellvertreter die Sündenschuld aller und erlöst die Menschheit als ihr Repräsentant durch sein Leiden und durch seinen Tod. Als Sachwalter vor dem ewigen Richter bewirkt er die Rechtfertigung aller Gläubigen, die dem guten Prinzip als der einzigen Maxime ihres Willens folgen (77).

Diese Rechtfertigung ist ein Akt der erlösenden Gnade, die den Fortschritt in der Vollkommenheit als Abschluß gelten läßt; einen Rechtsanspruch auf Grund guter Werke haben wir nicht an sie. Dieses Gnadengeschenk enthebt uns jedoch keineswegs der Verpflichtung, unsere Seligkeit mit Furcht und Zittern zu schaffen (70), selbst Hand anzulegen und an unserer moralischen Besserung zu arbeiten. Nicht in „passiver Muße sollen wir von oben herab erwarten, was wir in uns selbst finden können". Denn der Begriff eines „übernatürlichen Beitrittes zu unserem moralischen Vermögen" ist ein transzendenter, überschwänglicher, von dessen Realität uns keine Erfahrung versichern kann, „ein Heiligtum", von dem wir uns am besten in ehrerbietiger Entfernung halten, um nicht dem Wahn und der Trägheit zu verfallen (208). Nur ein Lebenswandel, der sich gründet auf die gute Gesinnung und den selbsttätigen Gebrauch der moralischen Kräfte, hat Aussicht, als „ein der ewigen Gerechtigkeit völlig gemäßer" beurteilt zu werden (79, 88).

3. Die Wirkung der Erlösung.

Das unauslöschliche Anrecht, welches das gute Prinzip an den Menschen hat (83), kann nur in sittlichem Kampfe errungen, nur in sittlichem Kampfe behauptet werden. Die Frucht der Erlösung, die Freiheit vom Bösen, hat ihre Gegnerschaft nicht sowohl in dem „ethischen Naturzustande" des Menschen als in der Gemeinschaft, in der er mit andern lebt. Soll also die gesetzgebende Vernunft ihren moralischen Gesetzen eine Geltung verschaffen, die sich auf alle Menschen erstreckt, so muß die Wiedergeburt die ganze menschliche Gesellschaft ergreifen, die Wiedergeborenen müssen sich zu einem ethischen Gemeinwesen vereinigen, das im Gegensatz zur rechtlich-bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Zwangsgesetzen lediglich von zwangsfreien, d. h. bloßen Tugendgesetzen regiert wird (96—99). Das ist die Pflicht des menschlichen Geschlechtes gegen sich selbst (101).

a) Die wahre Kirche.

Die Idee eines absoluten ethischen Ganzen (100) ist das moralische Reich Gottes als unsichtbare Kirche (102), die in ihrer Vollkommenheit auf Erden nachzubilden den menschlichen Händen nicht gelingen kann.

Trotzdem ist es dem Menschen nicht gestattet, diese wichtigste Angelegenheit der Menschheit einer höheren Weisheit zu überlassen, „er muß vielmehr so verfahren, als ob alles auf ihn ankomme" (105). Durch die Bestrebung der einzelnen Personen hinsichtlich ihrer eigenen moralischen Vollkommenheit kann allein gar nichts ausgerichtet werden (195).

Die unsichtbare Kirche steht unter der direkten göttlichen Weltregierung; sie ist das Urbild für die sichtbare,

welche das Reich Gottes auf Erden darstellt, soweit es durch Menschen geschehen kann (106). Sie läßt sich am besten mit einer Hausgenossenschaft vergleichen, die unter der Oberleitung eines unsichtbaren Vaters steht, dessen Stelle „sein heiliger Sohn, der des Vaters Willen weiß", vertritt, der mit allen in Blutsverwandtschaft steht und in dem alle den Vater ehren (107). Diese „Repräsentantin eines Staates Gottes auf Erden" kann nur eine sein und schließt Sekten von sich aus; sie kann keinen Aberglauben und keine Schwärmerei dulden, weil sie von moralischen Triebfedern geleitet wird; sie ist einem Freistaat zu vergleichen, da mit sittlicher Freiheit sich der Zwang einer Hierarchie nicht vereinigen läßt; sie ist unveränderlich wie das Prinzip, auf dem sie ruht, ihr Wesen ist ein ewiges und einheitliches (106).

b) Der wahre Gottesdienst.

Zu diesem Gottesstaate gehören diejenigen, die Gott nach dem Vorbild der Lehre Jesu dienen. Die Lehre Jesu kann keine andere als reine Vernunftlehre sein; sie ist der moralische Glaube in seiner Vollkommenheit (170). Denn er läßt keine „Beobachtung äußerer körperlicher oder statutarischer Kirchenpflichten" als Maßstab der Gottwohlgefälligkeit gelten, sondern nur die reine moralische Gesinnung, den Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit (209), wie ihn die Bergpredigt zum Ausdruck bringt (171). Die religiöse Gesinnung muß sich natürlich in Taten umsetzen, denn das moralisch Gute fällt niemandem als himmlische Gabe mühelos in den Schoß. Wer das ihm anvertraute Pfund unbenutzt liegen läßt, dem wird genommen, was er hat; selbst „das Gute, das er aus natürlicher Anlage möchte getan haben", kommt ihm nicht zu statten (172f.).

Den Willen Gottes, den freilich jeder aus sich selbst durch seine eigene Vernunft erkennen kann (109), faßt Jesus in der allgemeinen Regel der Liebe zu Gott als dem Gesetzgeber aller Pflichten und der besonderen Regel der Nächstenliebe als „einer unmittelbaren und uneigennützigen Liebe zu den Mitmenschen" zusammen (172). Das sind nicht bloß Tugendgesetze, sondern wahrer Gottesdienst, Vorschriften der Heiligkeit, die wir zwar auf Erden nicht erreichen können, der wir uns aber in einem ununterbrochenen unendlichen Fortschritt nahezukommen anstrengen sollen (P. V. 101).

Die Erfüllung dieser göttlichen Gebote nennt „der Stifter der reinen Kirche" ein sanftes Joch und eine leichte Last, weil sie jeder „als von ihm selbst und durch seine eigene Vernunft ihm auferlegt" betrachten kann. Wenn sie trotzdem dem Menschen schwer fallen und er an ihrer Stelle „gern die beschwerlichsten frommen Plackereien übernehmen möchte, wenn er diese für jene in Zahlung geben könnte" (194 A.), so hat dies seinen Grund in den Begierden und Neigungen unserer physischen Natur, die mit „dem moralischen Gesetze, das ganz andere Quellen hat", von selbst nicht übereinstimmen, sondern ihm im geheimen entgegenwirken (P. V. 102 u. 105).

Aber auf die „Sympathie oder auch Philautie" des Menschen, auf seine Wünsche, Stimmungen und „Herzensaufwallungen" darf gar keine Rücksicht genommen werden, weil er sonst in Selbstbespiegelung, Arroganz, Verdienstlichkeit und moralische Schwärmerei verfällt. Denn die Triebfeder aller Moralität ist nicht pathologisch im natürlichen Menschen, sondern lediglich im Gesetze selbst gegeben und in seiner „Persönlichkeit, d. h. in der Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der Natur" begründet, die ihn über sich selbst, über sein empirisch

bestimmbares Dasein erhebt und seine der Sinnenwelt angehörige Person seiner intelligiblen Persönlichkeit unterwirft. Wir gehören zwei Welten an. Derjenige dient Gott, sich und der Welt am besten, der „seine zweite und höchste Bestimmung mit Verehrung" betrachtet und ihren Gesetzen „mit der höchsten Achtung" folgt (P. V. 103—106. Grundleg. z. M. d. S. 81 f. Kirchmann).

Wenn es für den natürlichen Menschen auch zunächst bei dem Gebot der Unterwerfung sein Bewenden haben muß, so wird sich doch allmählich dem aufrichtig sich Bemühenden die Scheu vor dem Gesetze in Zuneigung, die Achtung in Liebe verwandeln und er „in froher Gemütsstimmung, nicht in knechtisch abgedrungenen Handlungen" dem Gesetze leben (172). „Nehmt die Gottheit auf in euren Willen, und sie steigt von ihrem Weltenthron" (Schiller, Ideal und Leben).

c) Die Vollendung des Gottesreiches.

Die volle Moralität und Heiligkeit ist für den Menschen nur ein Ziel, die Vollendung des Reiches Gottes und die „beiden Bestandstücke des höchsten Gutes", Heiligkeit und Glückseligkeit, liegen in der Zukunft. Dies berechtigt uns zu der Hoffnung einer ins Unendliche gehenden Fortdauer, der Unsterblichkeit (147, P. V. 154). „Die Autonomie des christlichen Prinzips der Moral" wird durch die Aussicht auf Glückseligkeit nicht aufgehoben, denn das moralische Gesetz hat seine Triebfeder allein in der Vorstellung der Pflicht (Autonomie), nicht in den gewünschten Folgen der Pflichterfüllung (Heteronomie) und verheißt „nach dem Begriffe einer Naturordnung überhaupt" an sich noch keine Glückseligkeit (P. V. 154 f.). Wenn daher der „Lehrer des Evangeliums" diesen Mangel, den das höchste Gut für uns haben müßte, wenn ihm

die Glückseligkeit fehlte, ergänzt durch die Vorstellung eines Reiches Gottes, in welchem „Natur und Sitten“ in glückseliger Harmonie übereinstimmen, so geschieht es nicht, um uns den Himmel als Belohnung in Aussicht zu stellen und dadurch die Triebfeder unserer Handlungen zu verfälschen, sondern um von der göttlichen Güte und Weisheit eine „seelenerhebende Vorstellung zu geben“ und die Bestimmung des Menschen zum Gegenstande unseres größten moralischen Wohlgefallens zu machen (174); als synthetisches Urteil sind Tugend und Glückseligkeit kraft sittlicher Weltordnung verbunden (Runze, Religionsphilos. S. 178).

In dieser Richtung einer symbolischen Bedeutung, um unsere Hoffnung und unsern Mut im Streben zu beleben, liegt auch die Vorstellung vom Eintritte des Himmelreichs schon hier auf Erden und seine Fortsetzung im Jenseits. Die Kirche triumphiert unter dem „herabgekommenen Statthalter Gottes“ über die „Rebellen und ihren Anführer“, der Gottesstaat wird errichtet und die Kirche und alle Guten noch hier auf Erden mit Glückseligkeit gekrönt. Nach Überwindung des letzten Feindes, des Todes, erreicht die Welt und alles Erdenleben ein Ende, die Form der Kirche löst sich auf, die Guten werden in den Himmel und die Seligkeit aufgenommen und „Gott ist alles in allem“ (145 f.).

In dieser Vorstellung des bevorstehenden Weltendes drückt sich für uns die Notwendigkeit aus, jederzeit in Bereitschaft zu stehen und uns „wirklich als berufene Bürger eines ethischen Gottesstaates anzusehen“. Freilich das Reich Gottes kommt nicht in sichtbarer Gestalt, es ist nicht als ein messianisches, sondern als ein moralisches, durch bloße Vernunft erkennbares vorzustellen, denn es ist inwendig in uns (147, Str. 82).

II. Beurteilung.

Als die Schrift „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", in welcher Kant seine Ansichten über Religion und Christentum systematisch dargestellt hat, 1793 erschien, machte sie großes Aufsehen und fand ebenso heftige Gegner wie bewundernde Anhänger. Den Philosophen selbst hatte, wie er an Stäudlin in Göttingen (am 4. Mai 1793) schrieb, „Gewissenhaftigkeit und wahre Hochachtung für die christliche Religion, dabei aber der Grundsatz einer geziemenden Freimütigkeit geleitet, nichts zu verheimlichen, sondern, wie er die mögliche Vereinigung der christlichen Religion mit der reinsten praktischen Vernunft einzusehen glaube, offen darzulegen". Wo bei Kant der Schwerpunkt lag und was das Evangelium für ihn bedeutete, das spricht er mit noch größerer Deutlichkeit in einem Briefe an F. H. Jacobi aus dem Jahre 1789 aus, in welchem es heißt: „Man kann einräumen, daß, wenn das Evangelium die allgemeinen sittlichen Gesetze in ihrer ganzen Reinigkeit nicht vorher gelehrt hätte, die Vernunft bis jetzt sie nicht in solcher Klarheit würde eingesehen haben, obgleich, da sie einmal da sind, man einen jeden von ihrer Richtigkeit und Gültigkeit durch die bloße Vernunft überzeugen kann" (K.s Werke, hrsg. von Rosenkranz und Schubert 11 a, 119 f.). Also auch das Evangelium hatte für ihn keine absolute Bedeutung, sondern wie der Kirchenglaube nur als Vorbereitung und Einführung des Religionsglaubens Sinn und Zweck habe, so diene das Evangelium

dazu, der Vernunft zur schnelleren Erkenntnis der allgemeinen sittlichen Gesetze zu verhelfen, zu welcher Erkenntnis sie jedoch, wenn auch etwas langsamer, aus eigener Kraft hätte kommen müssen. Kant würde sich mit sich selbst in Widerspruch gesetzt haben, wenn er diesen Glauben an die allein seligmachende Vernunft aufgegeben hätte. Denn die Grundlage seiner ganzen theoretischen und praktischen Philosophie ist die Auffassung, daß sowohl die Sinnenwelt als auch die sittliche Welt eine schöpferische Tat unserer geistigen Persönlichkeit ist. Wenn man diese Grundlage des Systems, den transzendentalen Idealismus, als richtig anerkennt (was ja noch zur Diskussion steht), so fragt es sich, ob Kant von ihr aus zu einer gerechten Würdigung der christlichen Religion gelangt ist und ihr Wesen erkannt hat. Diese Frage muß verneint werden. Denn wenn die christliche Religion in einem moralischen Vernunftglauben gipfelt, so ist sie nicht mehr Religion, sondern Morallehre, und so wenig sich die Moral mit der Religion deckt, so wenig kann sich Kants Religion innerhalb der bloßen Vernunft mit dem Wesen des Christentums decken.

A. Das Zutreffende in Kants Auffassung vom Wesen des Christentums.

Es ist natürlich, daß eine geläuterte christliche Auffassung das Wesen ihrer Religion nicht in den äußeren Formen des kirchlichen Lebens finden kann. Daher ist die Kritik, welche Kant an der Beherrschung der Menschen durch Dogmen, Gesetze und Regeln und an aller Glaubensschwärmerei übt, ohne die ethisch-pädagogische Bedeutung der Kirche und ihres Kultus zu verkennen, durchaus zutreffend. Kant war aus der strengen Zucht eines pietistisch

gesinnten Elternhauses hervorgegangen. Er hatte hier ein undogmatisches, allein auf innere Entscheidung und Bewährung der Gesinnung gerichtetes Christentum kennen gelernt und hat diese Grundrichtung seines religiösen Lebens bis ins Alter bewahrt. Er ist zeitlebens ein religiöser Mann, wenn auch kein Kirchengänger gewesen. Pflichterfüllung war ihm der einzige vernünftige Gottesdienst, weil es außer dieser keine besondere Pflicht gegen Gott geben kann (A. Hoffmann: Kants Lebensbild in der Darstellung von Jachmann, Barowski, Wasianski S. 81, 274). Es hieße aber das Kind mit dem Bade ausschütten, wollte man die kirchlichen Förmlichkeiten als gleichgültig beiseite schieben, und Kant hat sich, wie wir oben gesehen haben, entschieden dagegen ausgesprochen, so wenig sie auch für ihn die Merkmale der Notwendigkeit trugen. Die Religion darf auf ihr Kleid, den Kultus nicht verzichten, sie würde sich damit selbst preisgeben; denn Kern und Schale gehören zusammen, weil sie miteinander gewachsen sind. Nur wo der Kultus dazu verleitet, im Christentum eine „Religion der Gunstbewerbung" zu sehen, widerstreitet er seinem Wesen und untergräbt seine sittliche Grundlage.

Ihrem Inhalte nach fällt die ethische Auffassung Kants mit der christlichen Lehre zusammen.

1. Kants ethisches Prinzip und das Christentum.

Kant geht aus von der Autonomie der Vernunft, der sittlichen Selbstbestimmung. Das objektive Prinzip des sittlichen Handelns, welches die Vernunft in sich trägt, ist der kategorische Imperativ, der von dem Subjekt die Unterwerfung seiner Willkür ohne Rücksicht auf Lohn und Strafe, auf Genuß und Schmerz, auf persönliches Glück und

Unglück verlangt. Alle Bestimmungsgründe des sittlichen Willens, die außerhalb des Subjekts liegen, sind als dem Bereich der empirischen Erfahrung angehörig abzuweisen. Dieses unbedingt gebietende Gesetz lautet: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann" (P. V. 36). Dieses Gesetz, dessen wir uns unmittelbar bewußt werden, führt auf den Begriff der Freiheit. Dieser ist wie das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele ein Postulat der praktischen Vernunft, d. h. es wird ihre Möglichkeit postuliert nur in Ansehung des Subjekts, das eine solche Annahme zur Befolgung seiner objektiven, aber praktischen Gesetze notwendig braucht. Der Begriff der Freiheit ist eine subjektive, aber doch wahre und unbedingte Vernunftnotwendigkeit (P. V. 10). Das Sittengesetz der praktischen Vernunft drängt uns diesen Begriff auf; ohne das moralische Gesetz würde uns die Freiheit unbekannt bleiben! Ich kann, weil ich soll (P. V. 35 f.).

Dieses Vernunftgesetz ist kein anderes als „das Gesetz Gottes" im Neuen Testament, dem der Mensch sich unbedingt zu unterwerfen hat gegenüber dem „Gesetz in seinen Gliedern", dem „Gesetz der Sünde", dem der von sinnlichen Trieben bestimmte Wille folgt (Röm. 7, 22).

Bei Johannes begegnen wir diesem Gesetz als der „wahrhaftigen Gesinnung", die dem wahren Wesen des Menschen, seinem göttlichen Wesen entspricht. „Wer aus der Wahrheit ist", der höret Christi Stimme, der „tut die Wahrheit" (Joh. 3, 21; 1. Joh. 1, 6), der erfüllt das Grundgebot der christlichen Moral: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst", der handelt gegen seine Mitmenschen so, wie er von diesen wünscht, daß sie gegen ihn handeln, dessen Maxime kann zu einer allgemeinen Gesetzgebung werden.

In dieser Gesinnung ist „das Gesetz und die Propheten beschlossen".

Wie Jesus den strengsten Maßstab anlegt und keine Ausnahme der pflichtmäßigen Gesinnung duldet, sondern die Erfüllung seines Gesetzes selbst unter den schwersten Opfern fordert — ärgert dich dein rechtes Auge, so reiß es aus und wirf es von dir —, so ist für Kant jedes Schielen nach einer außerhalb des Pflichtgebots liegenden Rücksicht in Gestalt eines Erfolges oder Glückes ausgeschlossen. Seine Moral ist intuitiv, nicht teleologisch begründet. Seine rigorose sittliche Auffassung, die selbst die Notlüge (in dem Aufsatz: „Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen" [Philos. Bibliothek Bd. 47 I S. 214]) verurteilt, auch wenn höhere Interessen im Spiele sind, die selbst die Neigung als eudämonistische Triebfeder abweist, läßt den Boden nicht verkennen, in dem sie wurzelt, die Ethik Jesu.

2. Die Wiedergeburt.

Die unerforschliche böse Neigung, das radikale Böse der Menschennatur, ist ein in der intelligiblen Welt geschehener Abfall vom Gesetz und hat denselben Grund wie die auf den Fall Adams zurückgeführte Erbsünde der christlichen Lehre, nämlich den bewußten (freien) Ungehorsam gegen Gott. Um den Menschen von dieser bösen Neigung zu befreien, stellt Kant wie Jesus dieselbe Forderung einer inneren Revolution in der Grundrichtung unseres Willens, die Forderung der Wiedergeburt.

Die empirische Sinnesart hat ihren Grund im intelligiblen Charakter, von dem sie ihre Direktiven erhält. Es genügt nicht, den empirischen Charakter in äußerer Übereinstimmung mit dem Sittengesetz zu halten,

es muß, soll der Mensch auf sein wahres Wesen gestellt werden, soll er die frühere Unschuld wiedergewinnen, ein völliger Zusammenbruch des inneren Menschen erfolgen, die intelligible Grundlage der Maximen muß eine andere werden, der Mensch aus seinen untermenschlichen Bedingungen in seine wahre Menschheit gehoben, d. h. von neuem geboren werden.

Dieser auf das Zentrum des menschlichen Willens gerichtete Vorgang ist die μετάνοια des Neuen Testamentes, die Neuschöpfung (Ev. Joh. 3, 5), welche Stelle Kant ausdrücklich heranzieht (49). Kant spricht aber nur von der Notwendigkeit dieses Anderswerdens, den Weg seiner Möglichkeit vermag er nicht anzugeben; er begnügt sich mit dem Hinweis, unsere Seligkeit mit Furcht und Zittern zu schaffen (70) und unsere Hoffnung auf den Fortschritt im Besseren, auf die Kraft, die im Guten liegt, zu setzen.

Anmerkung. Wir übergehen hier die rein philosophische Frage, ob die nach immanenten Gesetzen sich bestimmende Vernunft überhaupt unsittlich werden konnte. Der freie Wille ist, so nehmen manche Forscher an, nach Kant ein durchaus sittlicher. Das moralische Subjekt ist total verschieden von seiner sinnlichen Erscheinung; das „Ding an sich" im Menschen ist raum-, zeit- und kausalitätslos, es kann sich zum Bösen weder verändern noch zum Guten entwickeln. Um die moralische Autonomie von jeder materialen Bestimmung rein zu halten, werden daher von diesen Forschern (Cohen, Begründung der Ethik S. 105; Jodl, Gesch. d. Ethik II, 41; Pünjer, Religionslehre Kants S. 40) Kants Postulate: Höchstes Gut, Gott und Unsterblichkeit als Inkonsequenz abgelehnt und die Begründung des Zusammenhangs von Moral und Religion auf der Grundlage der reinen Ethik als un-

möglich angesehen. Mengel (Kants Begründung der Religion S. 71) sucht den Zwiespalt, in den Kant die Begriffe Pflicht und Gut miteinander gesetzt hat, zu heben und die Postulate zu retten durch die Annahme, daß in Kant eine unbewußte Wendung zur Gleichstellung des empirischen Menschen mit dem intelligiblen sich vollzogen, die Erscheinungswelt selbständige Realität gewonnen habe und ein „integrierender Faktor der absoluten Wirklichkeit" geworden sei — was nicht weniger als eine Erschütterung der Grundlagen des ganzen Systems bedeuten würde.

3. Das höchste Gut.

Die Normen und Imperative unseres Wollens finden ihren Halt im Reich der Zwecke, der Idee des höchsten Gutes nach Kant, des Reiches Gottes im Neuen Testament, die zwar außerhalb des Gebietes menschlicher Erkenntnis liegen, von denen wir aber als moralische Wesen eine unmittelbare Gewißheit haben. Das Sittengesetz ist das Naturgesetz dieser Reiche, es deckt sich mit der Forderung Jesu: Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch alles zufallen. „Die Heiligkeit der Sitten wird den Menschen zur Richtschnur schon in diesem Leben angewiesen, das dieser proportionierte Wohl, die Seligkeit, aber nur als in einer Ewigkeit erreichbar vorgestellt." „Auf solche Weise führt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Gutes als den Endzweck der reinen praktischen Vernunft zur Religion, d. h. zur Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote" (P. V. 154 f.).

Die Vorstellung Gottes aber hat wie die von einem ewigen Leben hinsichtlich der Moral nur die Bedeutung

einer Hilfsvorstellung, einer wirksamen Triebfeder; die Religion ist ein Appendix der Moral (P. V. 155).

Anmerkung. Runze weist in seiner Religionsphilosophie (S. 178) darauf hin, daß bei Kant der Ausdruck „das höchste Gut" einmal mehr intellektuell als letztes individuelles Ziel des Strebens, als Endzweck individueller Glückseligkeit, sodann in mehr gefühlsmäßiger Auffassung als seliges Leben in Gott gebraucht sei. Auch Lülmann (Das Bild des Christentums usw S. 72) neigt zu dieser Annahme, „das innere Gesetz der Vernunft verwandelt sich am Ende doch in das innere Gesetz des Gefühls". Soviel wir sehen können, tritt jedoch die gefühlsmäßige Seite der Religion in der Kantischen Auffassung ganz in den Hintergrund (so auch Vorländer, Einl. zu s. Ausgabe der „Religion i. d. bl. V." S. LVII); das schließt nicht aus, daß die Gefühlsseite in seinem Innenleben eine größere Rolle gespielt hat, als seine theoretische Darstellung erkennen läßt, was jedoch Jachmann und Borowski nicht zugeben. Jachmann: „J. Kant geschildert in Briefen an einen Freund" betont wiederholt, daß seine Religiosität „sich an nichts Gefühlvollem nährte" (Brief 11); ähnlich Borowski (S. 273). Vgl. Paulsen (Kant[4] S. 391): „Er hatte kein Bedürfnis nach eigentlich positiver Religion".

B. Die Schwächen der Kantischen Position.

1. Die Rechtfertigung eine Folge der Heiligung.

Aus dem Vorhergehenden folgt, daß die primäre Idee des Christentums, die Gottesidee, bei Kant eine

abgeleitete, aus dem Sittengesetz postulierte ist. Seine „Religion des guten Lebenswandels“ mit ihrer rein moralischen Begründung kann auch nur eine moralische Glaubensgewißheit haben, d. h. sie führt folgerichtig zur Werkgerechtigkeit, so wenig das auch in Kants Sinne lag. Die Bedingung zur Gottseligkeit liegt in der Tugend, in dem eigenen Willen des Menschen, der im siegreichen Kampfe gegen das Böse sich der Gnade Gottes würdig macht. Unsere Rechtfertigung erfolgt allerdings aus Gnaden, aber die Gnade ist nur Krönung des menschlichen Tuns, die Rechtfertigung ist eine Folge der Heiligung. Kants Religionslehre steht also in einem Hauptpunkte im Gegensatz zu Paulus und Luther. K. Fischer (Gesch. d. n. Philos. V, 324) meint, die Rechtfertigung sei bei Kant in ihrem Ausgangspunkt Rechtfertigung durch den praktischen Glauben an den Sohn Gottes, in ihrem Zielpunkt Rechtfertigung durch die Gnade; Kant stimme also mit der lutherischen Lehre überein, weil wir nie durch unsere Werke oder durch zeitliche Verdienste erlöst werden können. Dagegen ist zu sagen, daß der praktische Glaube an den Sohn Gottes bei Kant der Glaube an das Sittengesetz und das auf dieses sich gründende Können des Menschen, d. h. Selbsterlösung, bedeutet. Kant macht nur Front gegen alles äußere Tun, gegen alle gottesdienstliche Werkheiligkeit, gegen alle Expiationen als Mittel der Erlösung und stellt alles auf die sittliche Gesinnung und das sittliche Tun des Menschen. Es tritt kein anderer für ihn ein, der Mensch hat sein Schicksal in der Hand. Kant wird nicht müde, darauf hinzuweisen, daß für das moralische Können des Menschen weder die Gottesidee noch der geschichtliche Christus in Betracht kommen (vgl. die Vorrede zur Religion und den kleineren Aufsatz: „Das mag

in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis", wo es als „ein Skandal der Philosophie" bezeichnet wird, für die Befolgung des Vernunftgesetzes irgendwelche Bedingungen aufzustellen [Philos. Bibliothek Bd. 47 I S. 97 ff.]).

Kant ist so wenig wie sein Ausleger Fischer, der in sanftem Strom der Rede über alle Schwierigkeiten hinweggleitet, in den Zentralgedanken des Christentums, der sein eigentliches Wesen ausmacht, den Erlösergedanken, eingedrungen und konnte es auch nicht, da er die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft mit Ausschluß aller geschichtlichen Offenbarung behandeln wollte. Dazu kam, daß der Orthodoxismus und Supranaturalismus seiner Zeit mit der starren Formulierung der Versöhnungs- und Genugtuungslehre seine Polemik herausforderte, so daß er in dem christlichen Glauben einen Fronglauben erblickte.

2. Vernunft und Offenbarung.

Eine Religion „a u ß e r h a l b der Grenzen der bloßen Vernunft" stützt sich nach Kant auf den Glauben an die Gnadenwirkung Gottes. Kant bestreitet nicht die Möglichkeit oder Wirklichkeit der göttlichen Gnade, er zählt sie aber zu den Parerga einer Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft, die weder praktische noch theoretische Bedeutung haben und deshalb in unsere Maximen des Denkens und Handelns nicht aufgenommen werden dürfen, wenn wir nicht dem Mystizismus, dem Illuminatismus und Aberglauben, der in Kants Zeit besonders blühte, Tür und Tor öffnen wollen (55 f.; Str. 62). Er glaubt an die mögliche Selbstbesserung des Menschen, diese allein ist die Bedingung der Wieder-

geburt, die Bedingung eines eventuellen göttlichen Beistandes. „Die Moral . . . bedarf . . . keineswegs der Religion, sondern . . . ist sich selbst genug“ (Vorrede zur Rel.). Alle geschichtliche Offenbarung hat nur sekundäre Bedeutung, sie ist Religionsmittel und kommt lediglich für die Kirchengründung und die Erziehung des Menschengeschlechts im Lessingschen Sinne in Betracht, hat aber keinen Wert als Religionsgrund.

Es leuchtet ein, daß damit die Offenbarung zu einer fast überflüssigen Sache wird und mit der Herrin Vernunft nicht konkurrieren kann. Kant tritt mit dieser Auffassung nicht bloß in Gegensatz zum Wesen des Christentums, sondern zu aller geschichtlichen Entwicklung überhaupt. Er verkennt, daß das Sittengesetz im Menschen, das Gewissen kein isoliert gegebenes, sondern ein geschichtlich gewordenes ist und von der Entwicklung des menschlichen Geistes gar nicht getrennt werden kann. Es ist keineswegs zu allen Zeiten und in allen Menschen von gleicher Klarheit und Güte.[1]) Zwischen dem Sittengesetz „eines sinnlichen Mogulitzen“ (190) und dem eines Kant ist doch ein gewaltiger Unterschied, der sich eben nur durch die geschichtliche Entwicklung, insbesondere ihrer religiösen Vorstellungen erklären läßt. Das Sittengesetz jeder Epoche wurzelt in der zugehörigen Religion und erhält erst durch diese seine unbedingte Gültigkeit und seine Weihe.

Das christliche Gewissen hat seinen Angelpunkt in der Erscheinung Jesu und kann die Schärfung, die es durch ihn erfahren hat, nicht mehr los werden, wofür Kant der beste Beweis ist. Es ist ein unschönes Bild in diesem Zusammenhange, aber es veranschaulicht die

[1]) vgl. S. 14 f. der Abhandl.

Sache: der Parasit kann die Sonne entbehren, die der Organismus nötig hat, in dem er lebt. Das Individuum kann aus dem kulturgeschichtlichen Zusammenhang, den es vorfindet und den die unendliche Arbeit früherer Geschlechter geschaffen hat, nicht heraus, er bildet seine tägliche Nahrung, und auch die großen Genien der Menschheit, die Vertreter neuer treibender Ideen müssen an ihn anknüpfen, wenn sie die Menschheit ein Stück weiter bringen wollen. Kant ist in seiner Stellung zur geschichtlichen Gottesoffenbarung in Christus reiner Rationalist und steht im Banne der Aufklärungstheologie. Er hat ebensowenig Verständnis für die Bedeutung der religiösen Werte des Judentums, das nach ihm in keinem inneren Zusammenhange mit dem Christentum steht, als für ihre Vollendung in der Religion Jesu. „Selbst der Heilige des Evangelii muß zuvor mit unserm Ideal der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn dafür erkennt" (Grdleg. z. M. d. S. 29). Daß erst Jesus dieses Ideal geschaffen hat, indem er die Menschheitssache zur seinigen machte und in seinem großen Entscheidungskampfe zwischen Gott und Welt die unbedingte Überlegenheit der Gottesherrschaft feststellte, diese Erkenntnis ist dem ungeschichtlichen Sinne Kants nicht aufgegangen. Nicht ein abstraktes blasses Ideal nach Kantischem Zuschnitt, sondern Persönlichkeiten sind die bewegenden Kräfte im Fortschritt der Menschheit.

3. Der Erlösungsgedanke des Christentums.

Die Wiedergeburt ist für Kant die Bedingung der Erlösung. Wie sie möglich ist, weiß er nicht zu sagen. Alles, was er darüber sagt, kommt auf eine Selbstoffenbarung der Vernunft, auf eine Achtung vor dem kate-

gorischen Imperativ hinaus. Dieser zeigt mir aber immer nur den Abstand zwischen Wollen und Sollen, er beleuchtet die Kluft zwischen Mensch und Gott und drückt wie jedes Gesetz durch das erzeugte Schuldbewußtsein nieder. Zu einer Gewißheit der Versöhnung mit Gott kann ich nur kommen, wenn Gott selbst sich mir mitteilt, sich in bezug auf mein Wohl und Wehe offenbart, wenn er mir die Sündenvergebung und die Aufnahme in seine Gemeinschaft aus Gnaden anbietet. Der kategorische Imperativ sagt mir, was ich soll, das Evangelium, wie ich kann. Die Gnade Gottes hat sich in Jesus verkörpert. Er ist der Mensch aus Gott geboren und steht in Gemeinschaft mit dem Vater; der Zusammenhang mit dem Urquell alles Seins ist bei ihm nicht zerrissen. In ihm erfahren und erfassen wir Gott, und zwar durch die praktische Erfahrung, das große Experiment. Indem wir uns unter den Zwang seiner Persönlichkeit stellen, erfassen wir den tiefsten Sinn und den höchsten Zweck unseres Daseins, wir werden innerlich umgewandelt, wir erleben die Wiedergeburt. Indem Jesus und mit ihm das Leben in Gott, das Himmelreich für uns persönliches Erlebnis wird, haben wir die Gewißheit der Gemeinschaft mit Gott. Jesus ist die Erfahrungsgrundlage, die wir für unsere Gewißheit brauchen. In ihm enthüllt sich die intelligible Welt für uns, er ist der Weg, die Wahrheit und das Leben, die Erlösung. Um Jesus und mit ihm die intelligible Welt, d. h. Gott, nicht bloß in Gedanken, sondern als Wirklichkeit zu erleben, müssen wir geistlich arm sein (keine Philosophen); nur auf die geistlich Armen bezieht sich die frohe Botschaft vom Himmelreich. Es gibt keine neue Frömmigkeit, kein neues Ideal der Gottesfurcht, sondern eine neue Kreatur. „Es liegt nicht an Jemandes

Rennen und Laufen, sondern an Gottes Erbarmen.“ „Ein Mensch kann sich nichts nehmen, es werde ihm denn gegeben.“ Die einzige Bedingung für dieses größte Erlebnis des Menschenherzens ist die Sehnsucht, die aus der inneren Unruhe, dem Schuldgefühl und Zittern der Seele heraus nach göttlichem Wesen und Leben verlangt, das empfängliche, aufrichtige, in sich selbst kein Genüge findende Herz. In solchem Herzen, das die Lebensschwingungen Gottes in seiner Unruhe, in allen Erscheinungen und Geschehnissen empfindet, weckt Gott den Glauben an seine Gnade, es wird hineingetaucht in Gottes Leben und gelangt zur inneren Krisis, zur Umwertung aller Werte, zur Menschwerdung im Sinne Gottes. In Jesus schauen wir dieses Prinzip der Gottmenschheit an, es ist das erlösende, freimachende, ein neues Leben begründende Prinzip. „Das ist der wahre Glaube, der da glaubt, daß wir durch Christum Gnade und Vergebung der Sünde erlangen, und der nun weiß, daß er einen gnädigen Gott durch Christum hat, Gott also kennt, ihn anruft und nicht ohne Gott ist wie die Heiden“ (Confessio Aug. art. 20). Das Evangelium stellt keine Forderung, nur die Aufforderung zur Annahme; es gibt Gewißheit von der Vergebung der Schuld, Versöhnung mit Gott, dessen Geist, der der Geist Christi ist, dauernd in uns wohnen will und der Leben und Seligkeit schafft.

Kant läßt weder eine Gewißheit der Sündenvergebung gelten, weil sie eine unmögliche, übersinnliche Erfahrung wäre (Str. 65), noch kann in seinem kalten Vernunftglauben die fromme Gemütsstimmung, der Friede Gottes, der höher ist als alle Vernunft und alles moralische Wollen, Platz gewinnen. Er spricht zwar von einem moralischen Gefühl (Kleine Aufsätze, Philos. Bib-

liothek Bd. 47, 108), aber das bedeutet bei ihm nur den Gehorsam des Willens gegen das Vernunftgebot; von einer Auflösung der Spannungen des Gemütslebens in der Gottinnigkeit und Stille ist bei ihm keine Rede. Daß „die Religion eben etwas anderes ist und höheres als bloße Erkenntnis und praktische Moral,[1]) daß sie Gotteskindschaft ist", bis zu dieser Höhe erhebt er sich in seiner Religionslehre nicht.

4. Vereinigung von Moral und Religion im Christentum.

Es muß Kant zugestanden werden, daß die Moral ein (relativ) selbständiges Gebiet ist und unter allen menschlichen Werten, die für das Leben in Betracht kommen, den höchsten Rang einnimmt. Auch eine reinigende Kraft hinsichtlich der religiösen Vorstellungen wohnt ihr inne, indem sie auf das Tun des Guten aus lauterer Gesinnung ohne alle eudämonistische Rücksicht, ohne allen äußeren Zwang des kirchlichen Regiments den Nachdruck legt. Ja sie kann als rein weltliche Sittlichkeit der religiösen Grundlage entbehren, wofür es zahlreiche Beispiele gibt, wenngleich auch diese im Bannkreise christlicher Lebensauffassung stehen, so wenig sie sich auch dessen bewußt sind. Denn die im Gewissen lebendige Sittlichkeit ist keine individuelle, sondern die Sittlichkeit der Gattung. Aber der gottlosen Moral fehlt das Rückgrat; zu seiner Höhe erhebt sich das sittliche Bewußtsein erst durch die Verbindung mit seinem Mutterboden, der Religion, und selbst ein so radikaler Forscher wie der Grieche Eleutheropulos (Grundlegung einer

[1]) Runze, Religionsphilos. S. 169.

wissensch. Philosophie Bd. 2: Gott und Religion) kommt zu dem Ergebnis, daß die menschliche Gattung der Religion nicht entbehren kann, obwohl für ihn das prinzipielle Ziel bleibt: „Vernichtung aller Religion durch Entwicklung des Verstandes".

Den über die Endlichkeit hinausstrebenden Geist befriedigen auf die Dauer keine menschlichen Werte, so hoch sie auch stehen; erst in der religiösen Intuition, dem Wunder menschlicher Zuversicht, findet er wahres Genügen.

Es entsteht nun die Frage: Wird dadurch die von Kant verlangte Autonomie der Vernunft gefährdet? Wir antworten: „Die Autonomie des christlichen Prinzips der Moral" im Kantischen Sinne ist nur eine Vorstufe der wahren Autonomie, denn die menschliche Seele ist auf Theonomie angelegt, *das Interesse Gottes und die letzten Interessen des Menschen sind eins*. Diese Theonomie empfinden wir, wenn das Bild Jesu, seine kindliche Gesinnung gegen den Vater, vor unsere Seele tritt; wir empfinden sie als unsere eigene Bestimmung, als das, was uns überhaupt erst zu wahren Menschen macht. Nicht die Gebundenheit an ein allgemeines Gesetz, zu dem ich einen Gesetzgeber hinzudenke, sondern der freiwillige Gehorsam gegen Gott, unseren Schöpfer und Vater, ohne Rücksicht auf Lohn und Strafe ist das für uns Menschen allein praktisch wertvolle Grundverhältnis, wie es für Jesus charakteristisch war. Wie die Pflanze sich labt an der Sonnenwärme und dem Regen, die sie ihrer Bestimmung entgegenführen, so freuen wir uns über die Offenbarung unseres Gottes in Jesus, die uns zu dem macht, was wir unbedingt werden müssen, wenn anders wir unser Menschenziel erreichen wollen. Unsere Bestimmung liegt eben in Gott;

er ist der Grund und das Ziel alles Menschentums, wir sind göttlichen Geschlechts. Es liegt nun aber nicht so, daß wir aus uns selbst heraus das Göttliche entwickeln können, sondern Gott selbst zieht die von den bösen Trieben niedergehaltene Seele durch seine Offenbarung in seine Gemeinschaft und gibt ihr die Möglichkeit, im Anschauen seines Sohnes das auf ihrem Grunde schlummernde Ideal zum Leben zu verwirklichen. Wie Glockenton aus der fernen Heimat klingt der Ruf Jesu an unser Ohr, den wir durch ihn zum erstenmal vernehmen und der uns doch so bekannt und vertraut ist, der uns dem Ziel unserer Wanderung, dem Vaterhause zuführen will. In unserer Seele findet dieser Ton eine Resonanz, weil sie gottverwandt ist, aber ohne das Eingreifen Gottes und seine Selbstmitteilung in Jesus würde unser Gottesbewußtsein ein irrendes bleiben.

Es ist ein in den Tiefen unserer Persönlichkeit sich vollziehender Vorgang, der den religiösen Prozeß einleitet, den wir ebensowenig erklären können wie den Ursprung des natürlichen Lebens, wenn die Seele im Bilde Jesu sich selbst erkennt, den Abstand zwischen sich und ihm ermißt und dürstend zu diesem Quell des Lebens sich niederneigt. Durch ihn, der in realer Gemeinschaft mit dem Vater steht, der Gottes Offenbarung im Fleisch ist, fließt das Wesen des ewigen Gottes selbst in diese Welt und in jedes Menschen Herz, das seinem Gnadenrufe folgt und sich von ihm ergreifen läßt. In ihm löst sich der Zwiespalt zwischen Heteronomie und Autonomie. Die „Heteronomie Gottes“ ist kein der Seele aufgedrungenes Zwangsgesetz, sondern ihr Lebensgesetz, ihre wahre Autonomie. Die von Gott trotz aller Unvollkommenheit gerechtfertigte und in seine Gemeinschaft eingetretene Seele kann keine Freundschaft mit der Sünde

dulden, sondern tut den Willen des Vaters, weil sie in seiner Luft atmet, und kommt so auch bei allem unvollkommenen Tun zum Frieden. Die Gnade und die Rechtfertigung steht im Gegensatz zu Kant am Anfange aller Heiligung; sie ist die Bedingung und die Energie alles sittlichen Lebens. Von einer Selbständigkeit des Sittengesetzes weiß Jesus nichts, der Herzpunkt seiner Predigt ist die Verkündigung von Gott dem Vater, sein inniges unmittelbares Verhältnis zu ihm ist der Hintergrund all seines Denkens und Tuns. Wer in seiner Gesinnung ein Leben in Gemeinschaft mit Gott und vor Gott lebt, ist Teilhaber an seinem Reiche, dem *αἰὼν μέλλων*, schon hier auf Erden. Weil Gott ein heiliger Gott ist, so können wir auch nur auf dem Wege eines wahrhaft sittlichen Lebens in ihn hineinwachsen, d. h. in allem sittlichen Tun greift die überirdische Realität in diese Welt hinein: Wo Sittlichkeit ist, da ist Gott, und wo Gott ist, da ist Sittlichkeit, ist freies sittliches Sein nach dem Gesetze innerer Notwendigkeit. Dem Zuchtmittel des „Du sollst" fehlt die eigentlich schöpferische Kraft; mit ihm muß sich jedoch der auf sich selbst stehende Moralismus, der noch nicht zur Neuschöpfung gelangte Mensch behelfen. Das „Du sollst" wird erfüllt, d. h. überflüssig gemacht durch die Überlegenheit des neuen Seins, das in Gott ruht, des Lebens der Gotteskindschaft und Freiheit. Christus ist des Gesetzes Ende, auch des kategorischen Imperativs.

Schluß.

Es bedarf keines Beweises mehr, daß die Kantische Religionslehre das Wesen des Christentums nicht erschöpft.

Sie stellt nur eine Seite von ihm heraus, die moralische Gesinnung, unterbindet aber dieser zugleich die Lebensader. Denn alles, was wir leisten und erreichen können, ist nach christlicher Auffassung nur Wirken Gottes in uns, das ich zwar durch unsittliches Verhalten auf Grund der Freiheit hemmen kann, das mich aber auf sittlichem Wege zur höchsten Höhe, der Einheit mit Gott, der Gottmenschheit führen will, wie sie der christliche Glaube in Jesus anschaut. Dabei muß es sein Bewenden haben trotz des neuesten Verfechters der Kantischen Position, H. St. Chamberlains, der energisch die Partei Kants ergreift und die Gründung der Moral auf Religion für „grundfalsch" erklärt (Kant: Seine Persönlichkeit als Einführung in sein Werk, München 1905, S. 753 f.). Wir möchten dem ein Urteil E. v. Hartmanns entgegenstellen, der doch auch mitreden kann, obwohl er für das Evangelium gar kein Verständnis hat: „Alle Tatsachen deuten darauf hin, daß das sittliche Bewußtsein der Menschheit sich ausschließlich auf Grund ihres religiösen Bewußtseins entwickelt habe, daß es nirgends ohne dieses entstanden und in seiner besonderen

Färbung überall durch dieses bedingt und bestimmt gewesen sei. So gewiß es ist, daß die auf Grund der Religion entwickelte Moralität auf die Fortbildung der Religion zurückgewirkt hat, so gewiß ist es, daß zur Entstehung der Religion die Moralität keinen erklärenden Beitrag liefern kann, weil die Wechselwirkung beider Faktoren erst dann beginnt, wenn die Moralität durch die Religion geweckt und begründet ist. („Das religiöse Bewußtsein der Menschheit im Stufengange seiner Entwicklung" 1882 S. 26. Über das Evangelium als „eschatologische Schwärmerei" und sein Moralprinzip als „transzendenten Egoismus" S. 531).

Das Königliche Reskript vom Jahre 1794 machte Kant den Vorwurf der „Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der Heiligen Schrift und des Christentums" (Str. 22). Dieser Vorwurf geht zu weit, von einer Herabwürdigung kann keine Rede sein; nur so viel steht fest, daß ihm eine gerechte und volle Würdigung des Christentums von seinen Voraussetzungen aus nicht gelungen ist. Trotz seiner Einseitigkeiten sind seine Beiträge zur Beurteilung der Bibel, der Dogmen, des Kultus- und Kirchenregiments nicht zu unterschätzen. Wir können zwar nicht mit Schiller Kant den „Philosophen des christlichen Glaubens" nennen (Schiller an Kant am 13. Juni 1794), weil er sein Herzstück, die Erlösung durch Christus, nicht zur Geltung kommen läßt, aber Kant steht doch auf demselben Boden wie Luther, der ebenfalls von einem „spekulativen Gebrauch der Vernunft" in Glaubenssachen nichts wissen und nur eine Gotteserkenntnis anerkennen wollte, die in der inneren sittlichen Erfahrung wurzelt. (Vgl. Bauch: „Luther und Kant" — Berlin 1904 —, der eine Übereinstimmung beider in ihrer Grundtendenz nachzuweisen

sucht.) Darum ist Kant der Philosoph des Protestantismus, aber nicht in dem Sinne, als hätten wir durch ihn den wahren Glauben des Evangeliums wiedererhalten — das ist Luthers Verdienst —, sondern in dem Sinne, daß er unserer auf der Grundlage des Protestantismus ruhenden Kulturepoche den philosophischen Ausdruck gegeben hat.[1])

Sein bleibendes Verdienst ist die Loslösung des Glaubens aus dem Blendwerk theoretischer Begriffe. Der Glaube ist praktisches Wissen, alles theoretische Erkennen findet in ihm seine Ergänzung und Vollendung. Aber indem Kant einmal als Ziel eine rein geistige Religion unter Beiseiteschiebung des Kultus und der Dogmen hinstellte, übersah er, daß eine Religion ohne sinnliche Erscheinungsformen nicht lebensfähig sein kann und sich in philosophische Spekulation verflüchtigen muß. Eine solche „Religion" eignet sich nur für Geister, die nicht an die Sinnlichkeit, wie wir, gebunden sind. Die Lehre und der Kultus sind der notwendige Niederschlag des religiösen Innenlebens; sie können und sollen sich wohl mit diesem wandeln, sie können aber nur mit dem religiösen Leben selbst untergehen, was die geschichtliche Entwicklung hinlänglich bewiesen hat.

Indem Kant andererseits den kategorischen Imperativ als zureichenden Grund der religiös-sittlichen Lebensführung proklamierte, verkannte er, daß die ethische Souveränität den Menschen wohl auf eine hohe Stufe des Menschentums heben kann, aber den Gipfel nicht erreichen läßt. Diesen ersteigt nicht der sittliche, sondern der religiöse Mensch, und zwar in dem Augenblicke, wo er den Frieden Gottes spürt, der höher ist als alle Ver-

[1]) vgl. Kaftan u. Paulsen: Kant, der Philosoph des Protestantismus.

nunft, mehr wert als alles Ringen und Kämpfen, als alle Wissenschaft, Kunst und Sittlichkeit. „Wenn ihr's nicht fühlt, ihr werdet's nicht erjagen", nämlich die Seligkeit des sich in Gott geborgen wissenden, anbetenden, frommen Gemütes. Wer in der religiösen Sphäre des Christentums zu leben weiß, der braucht nicht wie H. St. Chamberlein, dieser mit Vorsicht zu lesende Schriftsteller, über die Zerrissenheit von Denken und Fühlen, von Philosophie und Religion in der modernen Menschheit zu klagen; der wird „die unnachahmliche Kraft und Schönheit einer einheitlichen, in sich abgerundeten Erscheinung" nicht bloß „von weitem (in der indischen Philosophie) bewundern und auf ihren Wert schätzen", sondern der wird jene Einheit in einem harmonischen, wohlverstandenen christlichen Persönlichkeitsleben „trotz der hohen Entwicklung unserer zersplitterten Einzeltätigkeiten" besitzen (vgl. H. St. Chamberlain: „Arische Weltanschauung" S. 72 Bd. 1 der Kultur, herausgegeben von E. Gurlitt).

Spezialdruckerei für Dissertationen, Robert Noske, Borna-Leipzig.

Lebenslauf.

Als zweiter Sohn evangelischer Eltern wurde ich am 11. August 1861 zu Schildberg, Kreis Soldin, geboren. In bezug auf Staatsangehörigkeit bin ich Preuße. Mein verstorbener Vater Franz Friedrich betrieb das Fleischer- und Handelsgewerbe, meine ebenfalls verstorbene Mutter Luise war eine geborene Neumann.

Von Ostern 1874 bis Ostern 1882 besuchte ich das Gymnasium zu Landsberg a. W. und widmete mich dann einem vierjährigen Studium der klassischen Philologie und Philosophie in Berlin. Danach übte ich eine neunjährige Erziehertätigkeit aus, und zwar zwei Jahre in Rußland und sieben Jahre in einer Potsdamer Familie. Ein günstiges Angebot bewog mich darauf, in ein Bankinstitut einzutreten. Als dieses verkrachte, nahm ich das wissenschaftliche Studium noch einmal auf, studierte drei Semester Theologie und bestand das Oberlehrerexamen in Berlin Ende Juni 1908.

Für meinen Studiengang waren von besonderem Einflusse die Professoren Dilthey, Paulsen, Lasson, Scherer, Rudolf Lehmann, Runze, Kaftan, Baudissin in Berlin, Falckenberg in Erlangen.

Otto Friedrich.